



# Philia et adolescence

**Philippe Givre**

DANS **ADOLESCENCE** 2007/3 (T. 25 N°3), PAGES 505 À 528

ÉDITIONS **ÉDITIONS GREUPP**

ISSN 0751-7696

ISBN 2847951103

DOI 10.3917/ado.061.0505

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-adolescence-2007-3-page-505.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions GREUPP.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=ADO&ID\\_NUMPUBLIE=ADO\\_061&ID\\_ARTICLE=ADO\\_061\\_0505](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ADO&ID_NUMPUBLIE=ADO_061&ID_ARTICLE=ADO_061_0505)

---

## Philia et adolescence

par Philippe GIVRE

| L'Esprit du Temps | Adolescence

2007/3 - Tome 25

ISSN 0751-7696 | ISBN 2-84795-110-3 | pages 505 à 528

---

Pour citer cet article :

– Givre P., Philia et adolescence, Adolescence 2007/3, Tome 25, p. 505-528.

---

Distribution électronique Cairn pour L'Esprit du Temps.

© L'Esprit du Temps. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

PHILIPPE GIVRE

« L'amitié, l'être-ami, donc, qu'est-ce que c'est que ça ? »

J. Derrida, *Politiques de l'amitié*<sup>1</sup>.

Si, comme le souligne Deleuze, « dans philosophe, il y a “ ami ” »<sup>2</sup>, ce qui augure de relations spontanées entre philosophie et amitié (*Philia*), il n'est pas sûr que ces relations soient aussi naturelles et évidentes entre *Philia*<sup>3</sup> et psychanalyse, cette dernière ayant établi des liens préférentiels avec *Éros*. Aussi conviendra-t-il d'examiner si l'*Éros* freudien octroie une place à la *Philia* en définissant si leurs pré-requis conceptuels respectifs sont conciliables ou s'avèrent définitivement inconciliables. En premier lieu, cela suppose de vérifier si l'axiome psychanalytique permet d'envisager de façon pertinente la nature et le caractère des investissements objectaux à partir desquels s'augurent les relations d'amitié. En effet, il ne va pas de soi que le *corpus* métapsychologique recèle les clés suffisantes pour décrypter les racines inconscientes, préconscientes ou simplement conscientes de l'amitié. Certes, quelques indications nous sont données en rapport avec des composantes homosexuelles qui trouveraient là à être sublimées, à tout le moins déssexualisées. Mais d'une façon plus générale, la psychanalyse n'aurait-elle pas négligé cette dimension relationnelle qu'est l'amitié ? La relecture

1. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, p. 27.

2. Deleuze G. (1964). *Proust et les signes*. Paris : PUF, p. 116.

3. Sur un plan terminologique, le mot *philia* qui désigne proprement l'amitié « ne semble être entré dans l'usage courant qu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Ses occurrences dans des fragments d'Empédocle sont sans doute des retraductions “ modernisées ” du terme original philotès, lui-même directement formé à partir de philos, qui signifie d'abord “ cher ”, en un sens qui est complètement assimilé au départ à la valeur du possessif “ mon ”, et pourrait être rendu par l'expression composée “ mon cher ” [...] » Macherey P. (2003). Le « Lysis » de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour. In : S. Jankélévitch, B. Ogilvie (Eds). *L'amitié*. Paris : Hachette, pp. 83-84.

des textes philosophiques consacrés à cette question semble ainsi mettre à jour une forme d'impensé de la psychanalyse et cela jusqu'au rôle que l'amitié serait susceptible de jouer au sein même du dispositif thérapeutique qu'elle propose.

Faut-il alors se résoudre à dire que les postulats psychanalytiques se rallient unilatéralement à un traitement critique du thème de l'amitié, s'inscrivant du même coup dans une tradition inaugurée par Platon ? Peu enclin à valoriser cette dimension de la *philia*, Platon prône en effet que la vérité de nos attachements affectifs doit être avant tout recherchée du côté d'Éros, bien davantage que du côté des fausses valeurs de l'amitié.

À ce titre, il n'est sans doute guère anodin que cette suspicion marquée vis-à-vis de la *philia* s'illustre dans un court dialogue : *Lysis* qui met en scène la rencontre fortuite de deux jeunes adolescents Ménexène et Lysis, unis par une amitié innocente et pure qui croisent Socrate sur le chemin qui le mène de l'Académie au Lycée. Confondu devant cette félicité juvénile et amicale, Socrate se dit immédiatement admiratif de ce qu'ils aient pu acquérir ce bien-là, lui n'ayant jamais connu un tel privilège. Loin de posséder ce bien, il avoue même ne pas savoir de quelle façon un homme devient ami d'un autre homme.

Cette posture de départ, évidemment feinte, ne fait qu'augurer une propension à semer le trouble et le doute dans l'esprit de ces deux interlocuteurs, Socrate n'hésitant pas à les malmenier dans leurs présupposés notamment en mettant à mal les idées convenues de transparence, de liberté, d'égalité ou de réciprocité sur lesquelles reposeraient naturellement les liens affectifs propres à l'amitié. De cette manière, il les incite par exemple à prendre le cas de figure où l'un a de l'amitié et l'autre est l'objet de cette amitié : « Lequel des deux, je répète ma question, est ami de l'autre ? Est-ce celui qui a de l'amitié, par rapport à celui qui est l'objet de cette amitié, que ce dernier lui donne en retour son amitié, ou que même il le hâisse ? Ou bien, est-ce celui qui est l'objet de l'amitié, par rapport à celui qui donne son amitié ? Ou bien dans le cas en question, n'est-ce enfin ni l'un ni l'autre des deux qui est ami de l'autre, du moment qu'il n'y a pas, entre l'un et l'autre, réciprocité d'amitié ? »<sup>4</sup>.

4. Platon, *Lysis*. In : *Œuvres Complètes, Tome 1*. Paris : Gallimard, La Pléiade, 1950, p. 333.

Face à une telle indétermination, on conviendra certes avec lui qu'il n'est rien qui nous soit ami si on ne nous rend pas l'amitié que nous donnons. Or, il nous arrive maintes fois d'être amis de personnes qui ne nous sont pas amis ou même que nous soyons ennemis de personnes qui ne nous sont pas ennemis et même nous sont amis ! Comment dès lors reconnaître qui est susceptible d'être l'ami de qui ? Via ce dialogue par certains aspects retors et exigeant, Socrate semble être parvenu à ses fins, à savoir faire fléchir les convictions de ses élèves en les mettant face à l'impossibilité de découvrir ce que c'est qu'un ami. Socrate ne s'en tient pas là, puisqu'il ajoute que « ce n'est pas en vue de quelque objet d'amitié que l'objet d'amitié est objet d'amitié », il ne faut pas en effet se laisser abuser par de tels simulacres puisque c'est « le désir qui est cause de l'amitié », c'est-à-dire l'épreuve douloureuse de l'absence ou du manque. Or, si « ce qui désire est dépourvu de ce qu'il désire », alors on ne peut avoir de l'amitié que pour ce dont nous nous trouvons dépourvus et non par simple générosité.

L'habileté de Socrate est sans égale pour induire chez ses jeunes interlocuteurs le trouble et un état flottant de la pensée, au point de générer chez eux la plus grande confusion. Cette attitude loin d'être gratuite semble presque avoir une valeur mutative, voire interprétative : Ménexène rougissant au détour de la conversation se trouve soudainement comme sous l'emprise d'un *insight* distillant le doute sur la nature réelle des liens l'unissant à son compagnon Lysis. Bien sûr, le côté intraitable mais aussi perturbant de la démonstration peut prêter à s'interroger sur le bien-fondé d'une telle mise à mal du plaisir partagé par ces jeunes garçons, et ferait presque soupçonner que les visées socratiques ne soient pas totalement dénuées de perfidie. Loin de nier cet aspect, Socrate soucieux de conseiller Hypothalès, lui-même sous le charme de Lysis, n'hésite pas à lui faire entendre qu'il est préférable de parler à son bien-aimé, « en l'humiliant et en le rabaissant », plutôt que de « gonfler sa vanité et de le traiter comme une petite femme »<sup>5</sup> !

Si l'on souhaite cependant prendre une certaine hauteur de vue, il convient d'appréhender cet exercice rhétorique improvisé comme une

---

5. *Ibid.*, p. 331.

façon de chercher avant tout à délivrer ses interlocuteurs de leur candeur et de leur angélisme juvéniles en entamant la naïveté de leurs croyances, pour mieux les initier à ce que Nietzsche nommera ultérieurement l'inconscient des vertus de l'amitié. De fait, la perspective plus générale du propos de Socrate nous incite d'abord à retenir de tout ceci « qu'au point de vue de Platon, l'amitié, interprétée dans les termes du rapport à autrui, comme relation intersubjective, donc sur fond de réciprocité, risque fort d'être un leurre »<sup>6</sup> ! En cela, les positions platoniciennes s'opposent en tout point à celles d'Aristote qui, lui, va insister sur l'équilibre et la symétrie de la relation amicale, celle-ci étant conçue non plus sur fond d'absence et de transcendance, mais sur fond de présence et de communauté partagée.

#### AMITIÉS VERTUEUSES, AMITIÉS COMMUNES

Fondée sur la communauté des idées et des sentiments, l'amitié concerne classiquement des esprits de bonne volonté qui s'accordent explicitement sur la signification des choses, des mots et des idées. Reconnaissance, proximité, confiance, fidélité, stabilité, don (cette recension n'est pas exhaustive) sont autant de vertus intrinsèques de l'amitié et notamment de l'amitié première. Rappelons en effet que depuis Aristote, on distingue trois espèces d'amitié fondées respectivement sur la vertu (c'est l'amitié première) ; sur l'utilité (telle l'amitié politique, par exemple) ; et enfin sur le plaisir (celle des jeunes gens notamment). L'amitié première, en tant qu'amitié souveraine fondée sur la vertu, doit donc être distinguée des « amitiés communes » qui privilégient la quête de la jouissance ou qui ont une visée avant tout utilitariste.

Pour Aristote, les jeunes gens seraient précisément plus enclins à vivre et à privilégier une communauté de plaisir. Dans le cas de figure propre à cette amitié seconde, « il suffit que la jouissance soit épuisée pour que les amis s'éloignent et que les liens se dissolvent : ils ont joui, ils ont donné, ils ont reçu, ils ont offert, ils ont eu et ne demandent pas leur reste »<sup>7</sup>. Si ce constat peut avoir une certaine pertinence, cantonner les

6. Macherey P. (2003). Le « Lysis » de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour. In : S. Jankélévitch, B. Ogilvie (Éds.), *L'amitié. Op. cit.*, p. 99.

7. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 232.

amitiés adolescentes sur ce versant exclusif de la communauté de plaisir ne s'avère-t-il pas éminemment restrictif ? Ne serait-ce pas là une façon de nier leurs difficultés à assumer les expériences de jouissance, comme le sens politique des adolescents, tout comme leurs aspirations à un idéal de pureté où le politique serait enfin délivré de toute compromission, voire de tout compromis. La dénonciation incessante des faux-semblants comme l'extrême vigilance face à toute mesure suspectée de ne pas répondre aux exigences d'authenticité, de loyauté et de véracité n'est-elle pas au cœur du mode d'être adolescent ? Ne conquièrent-ils pas du même coup le droit de postuler à une dimension vertueuse de l'amitié ?

#### L'ENTRÉE EN POLITIQUE DE L'AMITIÉ

« Or s'il a des amis, s'il le désire, c'est parce que l'homme pense et pense l'autre. »  
J. Derrida, *Politiques de l'amitié*<sup>8</sup>.

Si Platon s'est plu à mettre en scène ce dialogue maïeutique entre Socrate et deux jeunes pubères, cela n'est sans doute guère étranger au fait que ces deux jeunes garçons incarnaient au mieux le devenir sujet et l'advenue du sujet en tant qu'animal politique. De fait, la puberté ou surtout le pubertaire pourrait bien être difficilement désolidarisé de la fonction de sujet<sup>9</sup>. Poser que la naissance pubertaire est synonyme de la naissance du sujet induit l'idée subséquente que l'adolescence pourrait bien être cette phase où le sujet se découvre en tant qu'« animal politique » et que le sujet adolescent fait son entrée dans la sphère du politique. Or, sur ce point la tradition philosophique nous apprend que politique et amitié sont pensées dans une relation de symétrie depuis Aristote. C'est-à-dire que les deux dimensions de la *philia* et de la *politeia* sont coextensives et téléologiquement liées puisque, si l'amitié crée le

8. *Ibid.*, p. 252.

9 Dans un tout autre registre, s'inspirant des thèses d'un piagétien de Saint-Petersbourg, un dénommé Vigotski, J. Lacan soulignait également que la puberté s'avère être ce moment où l'enfant accède véritablement au registre conceptuel et entre du même coup de plain-pied dans le champ du langage. Cette remarque lui permettait également de mettre en relief à quel point, il fallait du temps pour que l'enfant advienne comme sujet : « La puberté, ça paraît bien désigner une catégorie d'un autre genre qu'une idée farfelue de la façon dont se mettent à fonctionner les circonvolutions cérébrales [...]. Je ne peux pas ne pas avancer ici la fonction du sujet, quoi qu'on m'ait dit à l'avance. » Lacan, 2005, p. 49.

politique, il revient au politique de créer le plus d'amitié possible. « Pour qu'il y ait cité, il faut que ses membres soient unis en un tout par les liens de la *philia*, d'une amitié qui les rend, entre eux, semblables et égaux »<sup>10</sup>. Pour les Grecs il n'y a donc pas de communauté sans *philia*, cette dernière participant à rendre un groupe homogène, à l'unifier. Mais dans le même temps, il n'y a pas de *philia* sans rivalité. C'est d'ailleurs ce point précis que Derrida explicite en montrant bien que l'on ne peut pas penser le politique sans savoir ce que veut dire « ennemi », sans l'identification de l'ennemi. La relecture qu'il propose notamment des textes de Schmidt, met à jour que le concept d'ennemi est construit, déduit non seulement comme concept politique, mais comme le concept même du politique.

Il serait donc impossible, pour cet animal politique qu'est l'homme de se passer de ce Malin Génie, de cet esprit trompeur qu'est l'ennemi. Impossible pour lui de trouver d'autres moyens de s'identifier, de se poser sans s'opposer : « Sans ennemi, je deviens fou, je ne peux plus penser, je deviens impuissant à me penser, à prononcer “ cogito, ergo sum ” [...]. Sans cette hostilité absolue, “ je ” perd la raison [...] »<sup>11</sup>. Certes, il conviendrait d'être en mesure de garder raison dans un tel deuil de l'ennemi, mais « Comment faire son deuil de l'ennemi ? Comment y travailler, si peu que ce soit ? Mais comment ne pas penser, dès lors, que la raison même a partie liée avec l'inimitié ? Et qu'elle est l'amie de l'ennemi ? »<sup>12</sup>.

Or, ce « respect » de l'ennemi, Nietzsche le pose comme préalable incontournable dans le registre de l'amitié : « Les ennemis déclarés sont indispensables pour les hommes qui doivent s'élever à la hauteur de leur propre vertu, de leur virilité et de leur gaîté »<sup>13</sup>. Le cheminement que propose Nietzsche – quant à la transmutation à laquelle il soumet le concept de vertu – comporte donc l'appel à l'ennemi et suppose dans le même temps « de penser l'inconscient des vertus »<sup>14</sup>. Difficile à appréhender par la morale et la philosophie, ces vertus inconscientes

10. Vernant J.-P. (2003). Tisser l'amitié. In : S. Jankélévitch, B. Ogilvie (Éds). *L'amitié. Op. cit.*, p. 255.

11. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 200.

12. *Ibid.*

13. Nietzsche F. (1882). *Le gai savoir*. Paris : Gallimard, 1950, p. 194.

14. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 81.

semblent plus accessibles à une approche psychanalytique, dans la mesure où elles ne seraient pas étrangères à l'axiome freudien qui affirme que l'objet naît dans la haine<sup>15</sup>. Nietzsche prolonge en effet cet axiome en soulignant que la possibilité d'assumer la haine de l'objet s'avère indispensable pour s'initier à la pensée de l'autre, qui serait à l'inverse mise à mal dans la sphère amoureuse. De fait, comme l'énonce Derrida, « il n'y a de pensée, il n'y a d'être pensant, si du moins la pensée doit être pensée de l'autre, que dans l'amitié »<sup>16</sup>. Or, si la pensée de l'autre ne va donc pas sans la *philia*, cette dernière engage à retraduire la logique du Cogito en ces termes : « Je pense, donc je pense l'autre : je pense, donc j'ai besoin de l'autre (pour penser) : je pense, donc la possibilité de l'amitié se loge dans le mouvement de ma pensée en tant qu'il requiert, appelle, désire l'autre, la nécessité de l'autre, la cause de l'autre au cœur du cogito »<sup>17</sup>. Faire advenir ce cogito, qui intègre la pensée de l'autre, suppose qu'il existe une certaine perméabilité à l'inconscient des vertus, qu'il y ait une certaine aptitude à apprendre de ses propres ennemis. En effet, c'est bien cette aptitude à se laisser enseigner par la haine de l'ennemi qui est supposée présente chez le surhomme nietzschéen.

Mais ce dépassement de la dualité ami/ennemi est-il seulement envisageable ? Dans le temps de l'adolescence, *loin d'être en mesure d'accomplir ce deuil de l'ennemi, le sujet se trouve soudainement sommé d'identifier ses ennemis*. L'émancipation de la sphère familiale et l'entrée dans la sphère culturelle et politique auraient pour corollaire l'obligation de discriminer ami et ennemi. Or, cette mise en demeure loin de rester assignée dans un registre conceptuel et intellectuel, aura des incidences affectives majeures. Il s'agira notamment d'être en mesure de tolérer la charge agressive et haineuse que convoque la relation à l'ennemi. Lorsque D. W. Winnicott voyait dans l'affirmation du « Je suis », les mots les plus dangereux à prononcer pour l'adolescent sans doute était-ce là une façon de pointer que le seul fait d'affirmer « je suis ceci ou cela » esquisse une discrimination entre ami et ennemi qu'il lui faudra assumer. De fait,

15. On se souvient que pour Freud « la haine en tant que relation d'objet, est plus ancienne que l'amour ; elle provient du refus originaire que le Moi narcissique oppose au monde extérieur, prodiguant les excitations ». Freud, 1915, pp. 42.

16. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. *Op. cit.*, p. 252.

17. *Ibid.*

l'affirmation d'un certain mode d'être ne peut se faire qu'en opposition à d'autres congénères qui en auront adopté d'autres.

Faut-il alors postuler que l'économie psychique de certains adolescents ne leur permettra pas d'assumer la reconnaissance et l'identification de l'ennemi, ne faisant qu'accentuer la paranoïa ordinaire propre à l'adolescence ?

#### LES SINISTRÉS DE L'AMITIÉ

*« Il y a quelque chose qui existe tout de même, je crois chez les adolescents, quelque chose qui n'a pas changé, c'est leur préférence pour l'amitié. La croyance de l'amitié existe et je crois que c'est quand ils perdent ça qu'ils n'ont plus rien du tout. Seule l'amitié leur rend la vie vivable. »*

F. Dolto, *La cause des adolescents*<sup>18</sup>.

M. Blanchot nous incitait à renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel, dans la mesure où l'amitié – « ce rapport sans dépendance » – suppose d'accueillir l'autre dans son rapport avec l'inconnu, comme *il est réclamé à l'autre ami de nous accueillir dans notre éloignement*. Eu égard à cette dimension d'étrangeté, il ne nous serait guère permis de parler de nos amis et encore moins d'en faire un thème de conversations ou d'articles. Ainsi, conviendrait-il selon lui de s'en tenir à la possibilité de leur parler.

Or, il n'est pas rare que les patients en viennent à parler de leurs amis. Peut-être vaudrait-il d'ailleurs mieux dire qu'ils se parlent, s'interrogent, s'inquiètent aussi bien qu'ils s'enthousiasment autour de leurs ententes amicales. À ce titre, l'écoute renouvelée des patients adolescents ne manque pas de conforter l'importance prise à cet âge de la vie par les rencontres et relations amicales. Elle nous laisse également deviner le temps infini qu'ils passent à échanger, à dissenter autour des critères qui permettraient de parvenir à une définition enfin fiable de l'amitié. L'adolescence est bien cet « âge de la rumination métaphysique » (cf. Mendousse) où les sujets n'auront de cesse de peser et de soupeser la légitimité et le bien-fondé de requérir l'usage du terme ami en telle ou telle circonstance. Au même titre que Nietzsche dénonçait la confusion entre

18. Dolto, 1988, p. 65.

liens amicaux et simple camaraderie<sup>19</sup>, les adolescents dissertent à loisir sur les conditions susceptibles d'autoriser un usage approprié du terme d'amitié plutôt qu'un usage du terme camarade. Dans le prolongement de ces réflexions la question d'une possible multiplicité ou démultiplication du nombre d'amis sera tout aussi débattue. Est-ce que la rareté ne donne pas la mesure de l'amitié vraie – « à trop d'amis nul ami » ? Peut-on concevoir qu'il y ait « plus d'un » ou « plus qu'un » ami sans trahir ou dénaturer une authentique relation amicale ? En d'autres termes, l'amitié est-elle susceptible de se partager ou se révèle-t-elle indivisible ?

L'inquiétude générée par l'incertitude d'une réelle réciprocité par rapport à une demande ou une offre d'amitié va tout autant accaparer l'esprit des adolescents, que celui des philosophes. L'absence de réciprocité ou d'égalité supposée occasionnant alors une atteinte narcissique difficilement tolérable. Ainsi ressasseront-ils la haine des partenaires qui leur auront infligé ces premières déceptions, le plus souvent assimilées à de véritables trahisons. Ils seront encore partagés entre relations amicales et relations amoureuses, tantôt en essayant d'envisager la compatibilité de ces deux registres relationnels, tantôt en dénonçant combien les relations amoureuses ne peuvent intervenir qu'au détriment des relations amicales. Et puis bien sûr les possibilités d'une véritable amitié hétérosexuelle viendront au premier plan, une amitié garçon/fille est-elle envisageable ou dissimule-t-elle immanquablement la recherche d'*aphrodisia* plus compatibles avec l'amour qu'avec l'amitié ?

Malgré toutes ces turpitudes et atteroiements, nombre d'amitiés s'initieront et se forgeront à partir et au cours de ces années dites de jeunesse. N'entendons-nous pas régulièrement répété que c'est au cours de sa jeunesse qu'on acquiert ses meilleurs amis, et qu'une fois passée cette période on serait en difficulté pour se faire des amis véritables. Si la portée de ce constat reste discutable, il n'en demeure pas moins que cela questionne les cas de figure où l'existence de liens amicaux fait défaut à cette période de la vie. Aurait-elle pour corollaire le caractère quasi

---

19. C'est ce qu'affirme Derrida lorsqu'il commente le Chant de l'ami du *Zarathoustra* de Nietzsche en avançant qu'« au fond, ce dont l'homme aura été capable, jusqu'ici, jusqu'ici du moins, ce n'est certes pas l'amitié parfaite, mais seulement la camaraderie ». Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 316.

irréparable d'une adolescence où rien n'aurait pu se tisser sur ce plan, d'une jeunesse où toutes les initiatives dans le registre amical auraient pu soit achopper de façon massive, soit être inexistantes ? « Ceux qui sont le plus en péril, en dérive, qui se jettent le plus dans le collectif, sont peut-être ceux qui n'ont pas trouvé cette amitié ou qui ont été trahis une fois ou deux »<sup>20</sup>.

Nous sommes confortés sur ce point par les témoignages récurrents de patients jeunes adultes, faisant part sur un mode généralement profond et pathétique de leur désarroi consécutif à l'absence radicale de relations amicales, comme de leur inaptitude à réussir une intégration dans un groupe ou une bande d'amis. L'évocation de ces amitiés déçues, trahies ou tout simplement avortées avant même d'avoir pu réellement s'installer dans la durée, nous semble prendre un retentissement inégalé et en partie inexplicable. Certes, ces blessures relatées avec une charge affective terrible, viennent révéler de sérieuses carences environnementales et une pauvreté cruciale sur le plan des échanges relationnels. Mais plus radicalement encore, ces moments où s'opère ce type de mouvement auto-réflexif ouvrent sur un abîme, comme s'il fallait entendre que personne d'autre n'avait vu ou compris qu'ils existaient ! « On me fait ça [par exemple me trahir ou me laisser tomber] parce que je ne suis rien »<sup>21</sup>. Comme si ces patients prenaient subitement toute la mesure du coût psychique exorbitant d'un passé où leurs modalités de fonctionnement psychique et les troubles psychopathologiques traversés notamment dans le temps de l'adolescence, les avaient privés non seulement d'un minimum d'enracinement social et relationnel, mais bien plus encore de la reconnaissance qu'ils aient été et qu'ils sont des êtres vivants.

Dès lors, la question se pose de savoir jusqu'à quel point les amitiés qu'ils pourraient construire ultérieurement seraient aptes à contrebalancer le vide objectal et relationnel qu'ils avaient pu connaître ou qu'ils connaissent encore. Est-ce que cela signifie du même coup que l'expérience de l'adolescence ne se conçoit pas sans cette dimension de la *philia* ? Tout en étant ce moment où le désir et les appétits (*aphrodisia*) s'avèrent particulièrement aiguisés, l'adolescence ne peut guère se concevoir sans ce don que recèle l'amitié. Encore faudrait-il rendre

20. Dolto, 1988, p. 65.

21. *Ibid.*, p. 66.

compte de la nature de ce don si impérieux afin d'en saisir tous les enjeux dans ce temps de la puberté et de l'adolescence. Sur ce point, D. W. Winnicott nous livre des éléments précieux afin de déceler la nature des soubassements psychiques indispensables à cette entrée en politique de l'amitié.

LA « RELATION AU MOI » COMME ÉTOFFE DE L'AMITIÉ

*« Chez la personne normale, une expérience pleine de satisfaction, telle qu'on peut en vivre à un concert, au théâtre, ou dans une amitié, peut être qualifiée par les mots : orgasme du moi, termes qui attirent l'attention à la fois sur l'acmé et son importance. »*

D. W. Winnicott, *La capacité d'être seul*<sup>22</sup>.

En proposant l'une des rares approches métapsychologiques qui octroie une place significative à la question de l'amitié, D. W. Winnicott souhaite rendre compte des liens qui se trament entre amitié, relation au moi et matrice transférentielle. De fait, dans son texte « La capacité d'être seul », D. W. Winnicott attache une attention extrême à ce qu'il nomme « relation au moi » ; celle-ci constitue, en effet, la matière à partir de laquelle se forme aussi bien l'amitié que la matrice du transfert. Si cette assertion sous-tend immédiatement que la dynamique transférentielle ne serait pas, elle non plus, étrangère à la dimension de la *philia*, ce qu'il conviendrait d'explicitier, elle laisse entendre également clairement que *la « relation au moi » constitue l'étoffe dont est faite l'amitié.*

Précisons ici que l'abord winnicottien de la relation d'objet s'édifie à partir de l'opposition entre la « relation au moi » (*ego-relatedness*) et la « relation au ça » (*id-relationship*). Ainsi, la discrimination entre besoins pulsionnels et besoins du moi apparaît-elle centrale pour spécifier ce qu'est la relation au moi, celle-ci n'impliquant pas la satisfaction des besoins pulsionnels (d'ordre sexuel ou agressif). Après avoir souligné que chez Freud lui-même, le moi désignait la partie du soi total qui a des relations avec l'environnement, D. W. Winnicott évoque le rôle de soutien fiable que la mère est capable de donner au moi immature de l'enfant, notamment parce qu'« elle a l'enfant à l'esprit comme une personne entière ». La fiabilité maternelle serait donc déterminante pour offrir un

22. Winnicott, 1958, p. 211.

support au moi immature de l'enfant et le rendre apte à tolérer des moments de non-intégration, sans que cela ne représente de danger pour sa continuité personnelle. Mais, au-delà des enjeux de la prime enfance, c'est bien la qualité des premières relations entre l'enfant et l'environnement-mère, s'instaurant initialement à partir d'une communication primitive, directe et silencieuse, qui va être la source de l'affection et de l'amitié entre les individus séparés, celles-ci s'établissant à l'appui d'une communication indirecte, volontaire et explicite, incluant donc le langage.

Si de prime abord, nous aurions pu croire que la notion de « relation au moi » se laisserait avant tout saisir dans un registre narcissique, se trouvant du même coup sans réelles correspondances avec l'amitié, nous devons constater que D. W. Winnicott délaisse cette perspective égocentrée pour poser l'hypothèse que la « relation au moi » engage nécessairement deux personnes. En effet, « La relation au moi décrit cette relation entre deux personnes dont l'une, en tout cas, est seule ; peut-être les deux sont-elles seules, pourtant la présence de chacune importe à l'autre »<sup>23</sup>. Une fois repéré le paradoxe fondamental sur lequel repose la conception de la « relation au moi », il devient plus aisé d'entrevoir comment s'entrecroisent relation au moi et amitié, puisque l'ami pourrait bien incarner cette personne présente qui importe à l'autre, tout en ménageant un espace de solitude ; l'idée même de « capacité d'être seul, en présence de l'autre » apparaissant ici tout à fait centrale.

De fait, le fondement de *la capacité d'être seul* repose sur un nouveau paradoxe : celui d'une expérience où l'on est seul en présence de quelqu'un d'autre. Il en ressort l'idée princeps que l'amitié pourrait être à son tour constituée sur un paradoxe puisqu'elle se spécifierait avant tout comme expérience relationnelle autorisant prioritairement à chacun la capacité d'être seul en présence de l'autre. Cela reviendrait donc à affirmer le postulat que *le don de l'amitié est engagé dans le devenir de la maturation affective dont la capacité d'être seul en présence de l'autre en représente le phénomène le plus élaboré ou le plus élevé.*

Les propos de D. W. Winnicott nous semblent ici proches de ceux

---

23. *Ibid.*, p. 207.

de Blanchot qui avançait que l'entente amicale réserve « même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, *cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport* »<sup>24</sup>. Dire que ce qui sépare, à savoir la capacité d'être seul, est aussi ce qui met authentiquement en rapport est une façon de souligner l'importance du travail du négatif, y compris dans ce registre de l'amitié. C'est dire aussi que l'amitié serait incontournable pour qu'émerge cette dimension du négatif. Pour autant, les positions de D. W. Winnicott ne seraient pas unilatérales. Adeptes d'un positionnement intermédiaire, il concilie à la fois l'idée de l'amitié comme expérience de mutualité qui atteste d'une certaine proximité avec les thèses aristotéliennes fondées sur la présence, et à la fois une conception de l'amitié comme expérience de solitude en présence de l'autre qui viendrait davantage relayer les thèses platoniciennes de l'amitié qui elles s'établissent sur fond d'absence.

#### L'AMITIÉ EN PSYCHANALYSE, L'AMITIÉ DU PSYCHANALYSTE

« *Mais rien ne peut pour moi remplacer les contacts avec un ami, c'est un besoin qui répond à quelque chose en moi, peut-être à quelque chose de féminin [...].* »

S. Freud, Lettre du 07-05-1900<sup>25</sup>.

« Pourquoi ne suis-je pas l'ami de n'importe qui ? »<sup>26</sup>. Telle est l'une des questions que Derrida se pose et pose aux psychanalystes indirectement. En effet, ne serait-ce pas cette question désarmante qui se pose électivement au psychanalyste ? De la nécessité ou d'un certain impératif de devenir l'ami de quiconque, du premier venu, comme si le « premier venu » était la meilleure façon de traduire « le premier à venir » ! Si dans une perspective nietzschéenne c'est là le destin attendu pour le surhomme, faut-il convenir que c'est également ce destin qui est attendu, appelé, espéré du côté de l'analyste ?

Cette invitation à être l'ami « de n'importe qui » relève sans doute davantage des aptitudes du surhomme que des aptitudes réelles du psychanalyste. De fait, quand bien même il n'y aurait pas de place dans la

24. Blanchot M. (1971). *L'amitié*. Paris : Gallimard, p. 328.

25. Freud, 1900, p. 283.

26. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. *Op. cit.*, p. 331.

situation analytique, pour le « tu me plais » ou le « tu me déplaïs » (cf. Lacan) celle-ci requiert de la part des deux protagonistes un engagement mutuel générateur d'un site psychanalytique à même de favoriser un travail en commun. Or, même si cette décision doit être envisagée comme dégagée des affinités électives qui pourraient être vécues au sein de cette relation singulière, on ne peut pour autant gommer aussi vite l'importance de facteurs touchant à la fois aux désirs et aux résistances de l'analyste et de l'analysant. On conçoit donc que cette aptitude requise du côté de l'analyste à soutenir un rapport d'amitié auprès de « quiconque » est bien de l'ordre d'un absolu inaccessible et reste une visée asymptotique. En l'occurrence J. Lacan précisait que l'analyste devait être possédé d'un désir plus fort que les désirs communément exprimés, désirs communs qui le pousseraient à en venir au fait avec son patient, que ce soit dans le registre de l'acting amoureux ou que ce soit dans le registre de la mise en acte de son agressivité. Encore faut-il que se soit produit pour lui une mutation dans l'économie de son désir. Cette mutation dans l'économie désirante de l'analyste doit lui permettre d'assumer « qu'il ne peut pas désirer l'impossible »<sup>27</sup>. En d'autres termes, ce renoncement consenti, pacifié de l'analyste serait consécutif à sa propre expérience de l'illusion du sujet supposé savoir aimer (que ce soit d'amour ou d'amitié). Cela revient encore à dire que le désir averti de l'analyste, s'il est en possession et garant d'un certain savoir sur le désir, doit également favoriser une certaine « désertotisation ou sublimation homo ou mono-sexuelle de la fraternité, c'est-à-dire du duo viril »<sup>28</sup> pour atteindre la *philia*.

Or, cette indication s'avère précieuse pour penser la *philia* puisqu'elle coïncide très précisément avec ce que Freud discernait comme point de buté de l'analyse. En effet, concernant ce qu'A. Adler dénommait « protestation virile » et que Freud préférera renommer « refus du féminin » dans les deux sexes, un certain scepticisme semble l'emporter chez le père de l'analyse, lequel ne croit guère en son possible dépassement. L'analyste au même titre que tout autre, reculerait devant la perspective d'entamer ce roc du féminin. Cette réticence résulterait moins de la seule dépendance à l'emblème phallique et serait davantage

27. Lacan, 1959-1960, p. 347.

28. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Op. cit., p. 385.

dépendante de ce refus du féminin, c'est-à-dire du refus de l'expérience d'une effraction. Il s'agirait en effet « de clôturer son propre espace creux, pour ne laisser place à ce qui aurait risqué de venir d'ailleurs, porté par une parole autre et imprévisible. Dans cette perspective, la défense du territoire propre, de la cavité intime capable de recevoir le corps étranger, conduit à faire du psychisme un territoire fortifié ; à la place de la membrane exposée à l'effraction, un “ roc ” vient faire barrage »<sup>29</sup>. Pour que la membrane psychique de l'analyste reste encore et toujours à même de faire don de cette surface vierge d'inscription, c'est-à-dire en mesure d'accueillir l'effraction, il lui faut non seulement pouvoir s'extraire de la logique phallique, mais également être apte à traverser des moments de « non-orientation » et des états psychiques au plus proche d'un état de désintégration, sans que soit pour autant compromis le sentiment de se sentir réel. Cette possibilité de tolérer des moments de non-intégration, de non-orientation ou de non-unification spécifierait chez D. W. Winnicott l'ouverture au féminin pur. Exigence encore accrue dans le cadre du travail thérapeutique avec les adolescents, comme avec les patients *borderline*, qui auront une propension toute particulière à solliciter et à interroger notre capacité d'être (ou à ne pas être), notre sentiment d'exister, c'est-à-dire notre capacité à avoir pu développer une intériorité et à nous y relier.

Cette disposition ne serait pas étrangère à la qualité de la « relation au moi » que l'analyste a su développer pour lui-même, celle-ci lui conférant ou non le tact pour accomplir une « chose très subtile » – D. W. Winnicott utilisant tantôt les termes de « chose très subtile », tantôt de « manipulation très subtile » ou encore de « communication très subtile » – lui permettant d'insuffler dans la relation une certaine vitalité ou pour réaliser ce qu'A. Green nomme un « transfert d'existence »<sup>30</sup>. Pour parvenir à ce don très subtil du pur féminin qui va conditionner non seulement le remodelage de la relation au moi de l'analysant, mais aussi le tissage de la matrice transférentielle, il conviendra que l'analyste puisse être sensible à cette dimension de la *philia*, entendue ici comme aptitude à se défaire du besoin d'être unique et d'influencer, propre au masculin.

29. Schneider, 2004, p. 180.

30. Green, 1992, p. 340.

S'il convient d'introniser la *philia* en psychanalyse, c'est en effet dans le sens d'une éthique du don, au sens du don à l'autre de ce qui lui revient. Or ce geste suppose que « le donateur puisse donner sans savoir qu'il donne ; que le donataire puisse recevoir sans savoir qu'il reçoit »<sup>31</sup> puisque la seule conscience de donner semble immédiatement disqualifier le don, qu'il faut donc que le don n'apparaisse jamais en tant que don. Et il convient en effet que l'analyste ne soit pas trop sûr de son influence ou de ce qu'il comprend de la problématique de son patient. Il importe même qu'en agissant, il renonce à exercer une quelconque influence (renonce au masculin). Dès lors, il pourrait être capable du « don à l'autre de ce qui est à l'autre son propre ou sa propriété mêmes »<sup>32</sup>. En effet, l'ami ne peut être tenu pour un simple modèle ou comme l'équivalent d'un auto-portrait, support de mes projections empreintes d'idéalité. L'ami ne peut être réduit à un autre soi-même, quand bien même il s'avère détenteur de quelque chose qui m'est dû<sup>33</sup>. L'appropriation subjective serait ainsi suspendue et dépendante de ce don de l'autre, indispensable pour l'octroi de ce qui nous est dû et pour advenir en ce que nous avons de propre.

La contrepartie de ce don tient en ce que la dette contractée en cette occasion est comme inestimable et comme inaliénable, au point d'en devenir parfois intolérable. Cette dette lorsqu'elle reste tolérable peut ainsi expliquer que l'amitié s'instaure dans la durée. À l'inverse, la dette vis-à-vis de l'ami peut s'avérer particulièrement pesante dès lors que le sujet chercherait à affirmer des vellétés d'émancipation par rapport à un mode d'être au monde ou bien des identifications communes circonscrites à une époque donnée ; l'écart généré en ces circonstances pouvant être responsable de l'irruption d'une hantise tenace.

#### AMITIÉ « UNHEIMLICH » : HANTISE DE L'AMITIÉ

Si la tension entre amitié et inimitié est dite « pharmacologique », c'est-à-dire remède et poison, s'il n'y a nul ami sans la blessure possible,

31. Rogozinski J. (2005). *Faire part, cryptes de Derrida*. Paris : Lignes, p. 154.

32. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. *Op. cit.*, p. 388.

33. Nous avons précisé que *philia* était sans doute une retraduction « modernisée » du terme original *philotès*, lui-même directement formé à partir de *philos*. Or, dans l'une de ses occurrences *philotès* « exprime au départ un rapport juridique, le traité de paix privée qui sanctionne un exact règlement de compte. "Rendre à chacun son dû" : cette

ce qui peut accentuer le registre inquiétant de l'amitié réside dans sa dimension spectrale. « Quand nous nous transformons fortement, nos amis qui n'ont pas changé deviennent des fantômes de notre propre passé : le son de leur voix nous arrive de façon effroyablement spectrale – comme si nous nous entendions nous-mêmes, mais plus jeunes, plus durs, moins mûrs »<sup>34</sup>. Il ne serait donc pas si simple de s'accommoder de la présence fantomatique de notre passé, via l'amitié. Cette dernière aurait par définition des liens étroits avec l'inquiétante étrangeté puisqu'en tant que présentification fantomatique des moments passés, elle entretient des relations privilégiées avec le spectral. « Unheimlich serait l'amitié »<sup>35</sup>. Le poids de l'amitié aurait pour origine cette charge fantomatique. En effet, l'ami qui n'aurait pas changé alors que nous nous serions transformé, l'ami « parlant notre passé » comme si nous nous entendions nous-mêmes, nous renvoie de façon violente à notre lointain, à nos spectres. Susceptible de devenir particulièrement dérangeante et contraignante, la présence de l'ami va soumettre nos acquis identitaires à de fortes tensions, tout comme elle mettra à mal un équilibre narcissique précaire. Il n'en demeure pas moins que l'amitié vertueuse suppose, engage cet amour et ce respect du lointain et des spectres.

Derrida nous enseigne de cette manière qu'une écoute orientée par ces présupposés aura à être sensible à cet état de fait que les présences amies dans le récit de l'analysant sont susceptibles d'inviter avec elles sur la scène psychique une dimension spectrale. Mais surtout, il nous engage aussi à mesurer en quoi l'évocation et la reviviscence de scènes infantiles, via la relation transférentielle, s'avèrent susceptibles de mobiliser et de renforcer ce vécu d'inquiétante étrangeté. La voix (amie/ennemie) de l'analyste – celle qui s'exprime en référence au passé – pourrait bien à son tour se muer en cette voix glacée et effroyablement spectrale, se faisant

---

définition de la justice présentée par Polémarque s'inscrit dans le cadre de la conception juridique de la philia, définie par l'inclusion dans le cercle des familiers ou des proches, où sont reconnus les philoi. Ce sens se retrouve dans l'ancien adage "Isotès, philotès" (littéralement, "Les bons comptes font les bons amis"), cité par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* [...] » Macherey P. (2003). Le « Lysis » de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour. In : S. Jankélévitch, B. Ogilvie (Eds). *L'amitié. Op. cit.*, pp. 83-84.

34. Nietzsche F. (1879) *Humain trop humain*, 2, opinions et sentences mêlées, 242. In : *Œuvres philosophiques complètes, T. III*. Paris : Gallimard, 1971, p. 122.

35. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 202.

ainsi l'écho d'une démultiplication des fantômes, jusqu'au point de rendre la situation analytique par trop inquiétante et menaçante pour ses protagonistes.

UN AU-DELÀ DE L'AMOUR DE TRANSFERT ?

« *Et par ailleurs, il ne faudrait pas considérer toute bonne relation entre l'analyste et l'analysé, pendant et après l'analyse, comme un transfert ; il peut y avoir aussi des relations amicales qui sont fondées sur des bases réelles et qui se trouvent possibles dans la vie.* »

S. Freud, *L'analyse finie et l'analyse infinie*<sup>36</sup>.

Concernant enfin le dispositif même de la cure, c'est d'abord la dissymétrie des rapports analysant/analyste qui rend contestable ou improbable l'hypothèse d'un rapprochement entre *philia* et psychanalyse. Cette dissymétrie repose avant tout sur la transcendance irréversible de la position paternelle qui rend la psychanalyse totalement hétérogène à une politique de l'amitié. Comment en effet soustraire l'approche psychanalytique de ce registre transcendantal, en y introduisant une dimension plus fraternelle, plus égalitaire, plus immanente ? C'est bien la quête de cette dimension immanente qui rend sensible, tout en restant néanmoins critique, la pensée derridienne aux présupposés ferencziens. En effet, les tentatives d'aménagements techniques, d'abord contestées et finalement avortées, pourraient trouver leur point d'achoppement dans l'impossibilité pour S. Ferenczi d'accéder à une pensée de l'amitié qui se dédouane des amitiés premières. Il va de soi en effet que ce qui peut être attendu d'une relation analytique ne peut concerner une amitié de plaisir synonyme d'effusion sentimentale. Freud l'avait bien pressenti dans sa fameuse condamnation du baiser. Faut-il alors supposer qu'une meilleure discrimination des registres propres à *Éros* et *Philia* aurait pu permettre à S. Ferenczi de s'extirper de la confusion entre empathie et amitié ?

En tant que communauté psychique sans communauté, l'amitié pourrait ainsi rendre compte du lien – ce que D. W. Winnicott nomme matrice transférentielle – qui s'instaure dans la relation analyste-analysant, dans une sorte d'au-delà de l'amour de transfert. Dans le cadre d'une cure d'adulte, cet au-delà sera davantage perçu dans un temps proche de la fin de la cure, c'est-à-dire à un moment où l'analyse,

36. Freud, 1937, p. 11.

l'élaboration et la perlaboration ayant épuisé l'hainamoriation de transfert, laisse la place à cette touche d'intimité sans intimité<sup>37</sup> entre les deux protagonistes. Dans le cadre d'une cure d'adolescent, ce lien amical dégage de toute complicité se devra d'être immédiatement présent dans le dispositif analytique, pour venir contrebalancer et tempérer chez l'analysant, les effets idéalisants de la dynamique transféro-contre-transférentielle ; comme si la présence de la *philia* était requise dès la création du site analytique pour entamer d'emblée l'idéalisation de l'analyste et privilégier à l'inverse une « déprise des transferts » (cf. Major) idéalisants, en atténuant la posture de surplomb du Autre.

Dans le cas de figure classique d'une cure d'adulte, la mise en œuvre de l'acte analytique, responsable d'une mise en crise de l'inconscient, doit permettre la désidérialisation progressive de l'analyste pour favoriser un mouvement auto-analytique de plus en plus prégnant chez l'analysant. Ce mouvement de la cure tendra ainsi à gommer progressivement cette dissymétrie propre à la situation analytique au profit d'une amitié « vertueuse » ayant la particularité de ne pas négliger l'inconscient des vertus. Ce constat met à jour la coïncidence d'un sentiment de déhiscence et d'une certaine mutualisation de la relation, évidemment sans rapport avec l'analyse mutuelle telle qu'elle a pu être proposée par S. Ferenczi, puisqu'elle renvoie à une mutualisation de cet amour/haine pour le lointain de l'infantile et du pubertaire. Dans ce moment de la cure s'opère l'enclenchement d'un processus qui, comme l'énonçait J.-B. Pontalis, continue à opérer au-delà même de la fin de la cure. L'analysant gagne alors la possibilité de se guérir soi-même en restant ouvert, perméable à son « étranger intime ». De fait, le travail analytique est bien censé produire de nouvelles performativités capables de se proroger au-delà du temps même de l'analyse.

Dans le cas de figure concernant cette fois le travail analytique avec l'adolescent, cette performativité devra être présente beaucoup plus tôt pour assurer la pérennité toujours menacée de la relation. L'aptitude aux

37. « La “ bonne amitié ” suppose, certes, un certain air, une certaine touche (Anstrich) d’ “ intimité ” mais une intimité sans “ intimité proprement dite ”. Elle nous commande de nous abstenir “ sagement ”, “ prudemment ” (weislich) de toute confusion, de toute permutation (Verwechslung) entre les singularités du toi et du moi. » Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié. Op. cit.*, p. 81.

identifications croisées qui constitue le jeu naturel de la relation analytique permettra d'introduire une certaine réciprocité des relations interpersonnelles, inhérente à la *philia* ; l'accentuation du rôle de la dimension contre-transférentielle<sup>38</sup> contraignant l'analyste à tolérer une interpellation répétée au niveau de ses propres identifications. Mais cette mutualité s'exprimera surtout dans le temps où s'opèrent ces « rencontres identificatoires quasi magiques »<sup>39</sup> entre adolescents et analystes. La particularité de ce mode de rencontre serait d'induire des mutations saisissantes sans que l'impact thérapeutique majeur de celles-ci ne puisse se mesurer à l'aune du transfert analysé. En d'autres termes, cela signifie que le ressort principal de ces identifications introjectives concerne un registre identificatoire qui touche directement à l'être du thérapeute. De fait, la propension de l'adolescent à être « proche de la vérité toute nue »<sup>40</sup>, l'amène à disposer d'une perception quasi immédiate du rapport de l'analyste à la castration et à son monde pulsionnel. Du même coup, l'adolescent serait en mesure de sonder jusqu'à quel point l'analyste a réussi à faire de ces éléments des expériences personnelles. À ce titre, l'analyste/ami pourrait bien être celui que le sujet identifie comme ayant été en mesure de dompter des éléments pulsionnels et de les intégrer à l'occasion d'un mouvement de subjectivation. C'est bien en effet l'aptitude de l'analyste à développer un certain savoir-faire avec sa « part maudite » qui le rend apte à s'inscrire dans ce registre de l'amitié et du « don à l'autre de ce qui est à l'autre son propre ou sa propriété mêmes ». Ce don qui s'augure via cette dimension de la *philia* viendrait ainsi attester que l'ami sera toujours ce témoin privilégié mais discret d'un mouvement de subjectivation qui aura permis le domptage pulsionnel.

Pour qu'il advienne, ce don requiert un mode de présence de l'analyste suffisamment ajusté, de telle façon que l'analysant soit assuré de la possibilité d'être seul, c'est-à-dire en présence de quelqu'un qui ne soit pas une personne active. Être présent sans pourtant rien exiger conditionnera la possibilité pour l'analysant de ressentir comme réelle et

38. Comme le souligne P. Fédida : « L'auto-réflexion de l'identité de l'analyste par le contre-transfert peut alors se concevoir comme l'analyse toujours à l'œuvre des identifications de l'analyste. » Fédida, 1986, p. 27.

39. Donnet, 1983, p. 46.

40. Winnicott, 1964, p. 111.

comme expérience personnelle une perception ou une expérience instinctuelle. Être en mesure d'être là, de façon fiable mais sans avoir d'intérêt particulier et sans imprimer un mouvement ou une direction particulière à ce qui se joue, conditionnera l'édification de la matrice transférentielle ; celle-ci permettant alors de traverser et de surmonter des moments d'acmé, liés à l'irruption de la sphère pulsionnelle sur la scène analytique. On le sait et plus encore chez l'adolescent, ces moments occasionnent inmanquablement une certaine surchauffe du régime transférentiel. Il convient alors de trouver une façon de remédier aux risques sous-tendus par un investissement transférentiel intense, susceptible de mettre à mal la relation thérapeutique. Cela ne signifie pas pour autant que l'on doive éviter un langage direct ou adopter une attitude de sollicitude et de ménagement puisque dans ce cas cela risquerait « d'être interprété par ces sujets comme le reflet chez le thérapeute de la peur qu'ils ressentent eux-mêmes devant ce qu'ils sont »<sup>41</sup>. S'il est certes préférable que l'analyste soit en mesure de concevoir qu'il puisse avoir peur de son patient, comme il doit être conscient de la possibilité qu'il en vienne à le haïr, c'est avant tout pour que ces motifs ne soient pas déterminants dans son mode de présence et le reflet en retour qu'il propose à ses analysants. Le reflet en retour doit davantage témoigner du fait qu'il aura pu accéder pour lui-même à un certain degré d'intégration pulsionnelle. Aussi bien, s'il est vrai que ce sont aussi les failles de l'analyste que le patient utilise, il faudra que « l'analyste soit capable d'utiliser ses propres défaillances sous l'angle de leur signification pour le patient, et si possible de justifier chacune d'elles, même si cela implique de sa part une étude de son contre-transfert inconscient »<sup>42</sup>. Seule la possibilité d'obtenir quelques assurances en ce domaine pourra convaincre l'adolescent de se risquer à vivre ces moments d'acmé sans craindre d'être submergé par l'angoisse et l'excitation, tout en tolérant de vivre un état de non-intégration. La possibilité de se sentir existé suppose en effet d'assumer seul ces états de non-intégration, de non-orientation, tout en étant en présence d'un autre/ami apte à endurer lui-même une certaine passivité/passivation.

41. Kestemberg, 1999, p. 65.

42. Winnicott, 1955-1956, p. 283.

« Est-ce à dire que l'amitié justement nommée se portera au-delà d'Éros ? »<sup>43</sup>. À tout le moins, la *philia* inviterait à atteindre un au-delà de l'amour de transfert où l'amour du savoir, l'amour de la vérité ne seraient plus l'œuvre de la pulsion d'appropriation, ne seraient plus la répétition de la même compulsion à s'approprier. « La grâce de cette amitié laisse l'autre, elle le laisse être, elle lui donne ce qu'il a et ce qu'il est déjà. Rien de plus et rien de moins : elle lui donne ce qu'il a ou ce qu'il est déjà, certes, mais qu'il a et qu'il est seulement dans l'offrande et selon l'écoute de cette amitié »<sup>44</sup>. On ne peut donc qu'espérer que l'analyste soit touché par cette grâce afin de véhiculer « l'énergie de la *philia* », c'est-à-dire « la présence en acte de l'amitié [qui] exige qu'on parle à l'autre dans sa présence même »<sup>45</sup>. L'énergie de la *philia* deviendra alors l'agent de « l'amitié pour ce qu'il y a à penser »<sup>46</sup>, à élaborer, à perlaborer, à se remémorer qui habite et traverse l'analyste et l'analysant. Ainsi, le travail psychique induit dans le temps de la cure, suppose cette présence pleine à l'autre (au sens où l'on parle de la parole pleine) venant témoigner que l'analyste dispose d'un coefficient d'indexation à lui-même le rendant apte à cette parole pleine. Cependant, s'il veut intégrer la dimension de la *philia*, l'analyste se doit également de montrer certaines dispositions pour penser l'autre, pour penser avec l'autre, pour être dans la relation à l'autre. L'amitié ne souffrant guère qu'on « ne parle pas assez directement à l'ami, pas d'assez près, pas depuis le même lieu »<sup>47</sup>. Or, le site analytique est bien ce lieu d'où pourra se dire une « parole pensante » capable de faire entendre ce qui nous atteint.

#### L'AMITIÉ COMME DON DU SUBJECTAL

En advenant comme sujet, mais aussi et du même coup en émergeant comme animal politique, l'adolescent non seulement découvre les bienfaits et les tourments de l'altérité, mais découvre qu'une réelle dimension réflexive se doit d'en passer par l'autre. Si le mouvement de

43. Derrida J. (1994). *Politiques de l'amitié*. *Op. cit.*, p. 84.

44. *Ibid.*, p. 387.

45. *Ibid.*, p. 371.

46. *Ibid.*, p. 386.

47. *Ibid.*, p. 371.

ma pensée requiert, appelle, désire l'autre, c'est une façon de dire qu'il place l'autre au cœur du mouvement de subjectivation. Qui plus est, le don spécifique de l'amitié – l'ami étant à la fois détenteur de quelque chose qui lui est dû, et à la fois capable de ce don à l'autre de ce qui est à l'autre sa propriété même – ressort de l'aptitude à enclencher un mouvement de subjectivation, sans que les protagonistes mesurent consciemment ce qu'ils donnent ou ce qu'ils reçoivent.

En ce sens, nous dirons que toute amitié est contemporaine d'un remaniement subjectif ou alors de la reconnaissance mutuelle et implicite d'un achoppement subjectif commun. Il s'en suit qu'il n'est pas réellement surprenant que l'adolescence – définie comme moment particulièrement propice aux processus de subjectivation – soit aussi conçue comme une période électorale pour l'éclosion de ses liens amicaux. Prétendre, comme le suggère J.-P. Vernant que les amis sont ceux avec lesquels on a l'essentiel en commun (souvenirs, expériences, valeurs, etc.), au-delà de la justesse du propos, néglige peut-être simplement l'importance des expériences communes où a pu émerger le sentiment de se sentir réel. En effet, « se sentir réel, c'est plus qu'exister, c'est trouver un moyen d'exister soi-même, pour se relier aux objets en tant que soi-même et pour avoir un soi où se réfugier afin de se détendre »<sup>48</sup>. Qu'il faille bénéficier de l'appui de quelqu'un qui m'aime (*like*) suffisamment bien pour comprendre que j'existe, comme pour disposer de ce reflet en retour de son propre soi, atteste d'une certaine préséance de la *philia* sur *Éros*, ne serait-ce que pour favoriser cette aperception seule capable de faire que je me regarde créativement.

## BIBLIOGRAPHIE

- DOLTO F. (1988). *La cause des adolescents*. Paris : Robert Laffont.  
 DONNET J.-L. (1983). Sur la rencontre avec l'adolescent. *Adolescence*, 1 : 45-61.  
 FÉDIDA P. (1986). Le contre-transfert en question. *Psychanalyse à l'Université*, 11 : 19-29.  
 FREUD S. (1900). Lettre à Wilhem Fliess, n°134 du 07-05-1900. In : *La naissance de la psychanalyse*. Paris : PUF, 1979, pp. 282-283.  
 FREUD S. (1915). Pulsions et destins des pulsions. In : *Métopsychoanalyse*. Paris : Gallimard, 1968, pp. 11-44.

48. Winnicott, 1971, p. 161.

- FREUD S. (1937). *L'analyse finie et l'analyse infinie*. Paris : La bibliothèque freudienne, 1982.
- GREEN A. (1992). La réserve de l'incrédible. In : *La déliaison*. Paris : Les Belles Lettres, pp. 313-340.
- KESTENBERG E. (1962). L'identité et l'identification chez les adolescents. In : *L'adolescence à vif*. Paris : PUF, 1999.
- LACAN J. (1959-1960). *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre VII*. Paris : Seuil, 1986.
- LACAN J. (1967-1968). *Mon enseignement*. Paris : Seuil, 2005.
- SCHNEIDER M. (2004). *Le paradigme féminin*. Paris : Aubier.
- WINNICOTT D. W. (1955-1956). Les formes cliniques du transfert. In : *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot, 1978, pp. 185-190.
- WINNICOTT D. W. (1958). La capacité d'être seul. In : *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot, 1978, pp. 205-213.
- WINNICOTT D. W. (1964). Jane ou l'adolescence. In : *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris : Gallimard, 1989, pp. 91-111.
- WINNICOTT D. W. (1971). Le rôle du miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant. In : *Jeu et réalité*. Paris : Gallimard, 1975, pp. 153-162.

Philippe Givre  
Équipe de Recherches sur l'Adolescence  
Université Paris VII - Denis Diderot  
UFR Sciences Humaines Cliniques  
26, rue de Paradis  
75010 Paris, France